SOPHIE BOBBÉ

La dialettica dell'orso e del lupo

PELLI DI LUPI ESPOSTE NELLA SEDE DELLA SOCIETÀ DI CACCIA DI VILLAR DE CIERVOS, SIERRA DE LA CULEBRA, CASTILLA-LEON (FOTO DI: SOPHIE BOBBÉ).

Come spiegare che certe feste dell'orso continuino ad essere praticate in regioni ormai disertatate dall'animale?

In altre parole, come spiegare la permanenza di una rappresentazione sociale malgrado la scomparsa della cosa rappresentata? Questa è la domanda che mi venne posta qualche anno fa durante un concorso per un posto di Mâitre de Conférences. Una domanda la cui risposta, nelle intenzioni manifeste dell'esaminatore – preferisco non parlare di quelle latenti — avrebbe dovuto permettermi di illustrare l'approccio metodologico e l'orientamento epistemologico delle mie ricerche. Nelle pagine che seguono cercherò di rispondere a questo interessante quesito che, nella sede in cui venne formulato, ricevette necessariamente una risposta succinta.

In effetti, il genere di permanenze che mi accingo a descrivere va ben oltre l'ambito ristretto delle usanze e delle feste paesane. Nel corso delle mie ricerche sulla fenomenologia dell'orso e del lupo nel contesto europeo mi sono rapidamente imbattuta in un certo numero di evidenze: il carattere fortemente ripetitivo, stereotipato, delle principali rappresentazioni legate a questi due animali. La grande vitalità di queste rappresentazioni malgrado il ruolo a dir poco marginale occupato dai due animali nell'esperienza dell'uomo contemporaneo. La presenza spesso simultanea dei due predatori (diretta o indiretta) nei documenti e nelle testimonianze orali che li menzionano. L'orso e il lupo mi sono subito apparsi come degli animali che fanno parlare, che fanno cantare, che fanno sognare, che alimentano le "rumeurs". Questo, anche in loro assenza.

1. La fenomenologia dell'orso e del lupo

Per familiarizzare il lettore con i protagonisti delle mie investigazioni passerò rapidamente in rassegna i vari contesti nei quali è dato incontrarli. Il riferimento alle fonti orali (fiabe, racconti di animali, proverbi, leggende e altre credenze) e delle fonti scritte (il lavori degli autori dell'Antichità, i bestiari medioevali, le opere di carattere venatorio, i trattati dei naturalisti del XVIII secolo, i dizionari e le enciclopedie) mi permetterà di evidenziare i ruoli simbolici attribuiti all'orso e al lupo nei principali sistemi di rappresentazione dell'immaginario occidentale. Un rapido resoconto delle rappresentazioni contemporanee, francesi e spagnole, legate al mondo rurale ma anche, secondo modalità apparentemente diverse ma strutturalmente simili, al mondo dei media e a quello delle scienze naturali (il che potrebbe sembrare un paradosso), renderà più esplicite le permanenze che mi propongo di motivare. Concluderò suggerendo l'opportunità di non escludere la psicanalisi dal novero degli strumenti antropologici atti a far luce sulle componenti affettive (diciamo pure pulsionali) del fenomeno in questione[1].

[1] Questo approccio deve molto ai lavori e agli insegnamenti di Nicole Belmont, la cui riflessione antropologica, arricchita dagli apporti della psicanalisi, offre nuove prospettive euristiche cfr. *Poétique du conte. Essai sur le conte de tradition orale*, Paris, Gallimard, 1999.

ra dell'animale. Spesso i racconti presentano l'orso come un uomo decaduto:

> Al tempo in cui Dio viveva sulla terra, un uomo nascosto in un bosco volle spaventarlo e gridò bruscamente "oche". Dio gli disse, sarai come hai detto: (*oche* = orso) ed è così che gli orsi sono venuti al mondo (tradotto dallo spagnolo)[4].

Nella letteratura colta questo tema è poco frequente e l'antropomorfizzazione dell'orso appare meno negli scambi con la specie umana che nelle descrizioni della fisiologia e del comportamento che gli sono propri: la plantigradia e il regime alimentare onnivoro sono due qualità umane conferite all'orso, senza dimenticare la postura sessuale (ventrale) attribuita ai due partner in entrambi i corpus. Aristotele dedica un lungo passaggio alla questione, prendendosi la briga di sviluppare la descrizione con grande precisione. Plinio il vecchio afferma che "Gli orsi si accoppiano... non alla maniera ordinaria dei quadrupedi, ma distesi tutti e due e baciandosi..."[5], aggiungendo in un altro capitolo: "gli orsi si accoppiano distesi come gli umani"[6]. Anche le qualità psicologiche, emotive e intellettuali attribuite all'animale contribuiscono alla sua antropomorfizzazione: le sue tecniche predatorie e la sua "passionalità", la sua inclinazione alla disciplina (imposta dall'addomesticamento) sono altrettante qualità umane che fanno eco alla credulità stgmatizzata nei racconti di animali, o all'ingegnosità e alla curiosità in altri racconti tradizionali. L'insieme dei materiali sottolinea la permeabilità della frontiera tra l'uomo e l'orso.

Il confronto delle descrizioni relative alla fisiologia dell'orso nel corpus letterario e in quello folclorico lascia emergere una dicotomia molto marcata. Nella letteratura colta è evidenziata la potenza della parte bassa del corpo, soprattutto nella descrizione degli spostamenti (plantigradia) e dei combattimenti. Nei materiali folclorici, invece, la forza della parte posteriore è espressa attraverso la metafora della virilità. Negli scritti la debolezza della parte alta del corpo è tradotta in termini fisici, mentre nei racconti di animali trova espressione sul piano intellettivo (stupidità, credulità)[7].

Il modello veicolato dalla letteratura colta rinvia all'idea di completezza: l'animale si "auto-nutre" nel corso dell'ibernazione: "... si tengono nuovamente seduti", scrive Plinio il Vecchio, "e vivono succhiandosi le zampe anteriori"[8]. L'orso è inoltre all'origine della vita (la femmina anima i piccoli e dà loro forma leccandoli[9]) e ne assicura la perpetuazione grazie al controllo della circolazione dei fluidi

Il *pattern* dell'orso[2]

Sia le fonti orali, sia quelle scritte presentano, a modo loro, un profilo dell'animale dai pronunciati tratti antropomorfici. L'insieme degli item sottolinea il rapporto di empatia tra l'orso e l'uomo, evocando i legami di parentela che li uniscono tanto sul piano della filiazione e dell'alleanza che su quello dell'ibridazione. Il tema della virilità esacerbata dell'orso, e quello del rapimento di una fanciulla a fini "sentimentali" appaiono in numerosissimi racconti del genere: "la moglie di un boscaiolo, cercando del legname nella foresta, è rapita da un orso. Avrà da lui un bambino che cammina a quattro mesi, parla e corre a un anno, e in breve tempo è in grado di rimuovere la pietra che blocca l'accesso alla caverna. A cinque o sei anni la sposta e fugge con la donna che lo porta dal marito...[3]. Tutto è messo in atto per rendere verosimile il cambiamento di natu-

[2] *Pattern* è qui impiegato nel senso di modello (un po' come il cartamodello nel campo della sartoria).

[3] Vidal & Delmart 1833: 223-253 in Delarue, 1, 1985: 110-111

[4] Oberlin, *Patois du Ban de la Roche*, 1775: 240, *Le varianti di questa storia sono numerose*, Paul Sébillot, 5, 1984: 24

[5] Plinio il Vecchio, Libro VIII, LIV (36), 1952: 67 (nostra traduzione).

[6] Plinio il Vecchio, Libro X, 1961: 87 (nostra traduzione).

[7] Va tuttavia notata una distinzione legata al sesso: se la dicotomia esiste anche presso la femmina, la potenza è maggiormente situata nella parte alta del corpo (il leccamento) mentre l'energia vitale del maschio è concentrata nella parte posteriore del corpo (accoppiamento e riproduzione sessuata, circolazione delle anime tramite l'orso peteur, (lett. Che fa peti).

[8] *Histoire Naturelle*, Paris, PUF, Belles Lettres (trad. E.Littré), Libro VIII, LIV (36), 1962: 67. Anche Aristotele menziona questa autofagia.

[9] "Sono delle masse di carne bianche e informi", scrive Plinio il Vecchio, "un po' più grosse dei ratti, senza occhi, senza pelo; spuntano solo le unghie. Leccando questa massa, le madri danno poco a poco un forma". Plinio il Vecchio, *Histoire Naturelle*, Paris PUF, Belles Lettres (Trad. E. Littré) Libro VIII, LIV (36), 1952: 67.

IN QUESTE PAGINE. SIERRA DE LA CULEBRA: RECINTO IN CUI VENIVANO RINCHIUSE LE PECORE DURANTE LA NOTTE PER DIFENDERLE DAI PREDATORI. (FOTO DI V. VIGNON).

(il maschio è gravido delle anime dei morti). Il folclore evoca il legame dell'orso con l'origine presentandolo come l'annunciatore della primavera, dunque della fertilità. Quando questi tratti, e soprattutto l'autofagia, sono trasmessi nel folclore, è più per sottolineare il legame con il mondo soprannaturale, o le qualità terapeutiche del corpo dell'animale [10], che per insistere sulla vocazione "autarchica" e "partenogenetica" cara agli Antichi.

Il pattern *del lupo*

Il ritratto del lupo è unidimensionale. La sua insaziabile voracità basta a caratterizzarlo metonimicamente nell'insieme delle fonti esaminate. La sua prossimità con il lupo mannaro, altro grande divoratore, è messa in risalto sistematicamente (nella letteratura orale, del resto, le due figure tendono a confondersi). Più che un ventre, il lupo è una bocca che nulla riesce a saziare [11], un carnivoro cannibale (come amano dipingerlo i naturalisti del XVIII secolo il cui discorso è fedelmente ripreso dagli enciclopedisti [12]) e antropofago [13]. Diderot e D'Alambert assicurano che il lupo non si interessa all'uomo che in mancanza di meglio. Gaston Phoebus non sembra affatto di questo avviso quando assicura che "Il lupo ama la carne umana e probabilmente se fosse più forte non ne mangerebbe altra" [14]. Una ragione sufficiente per temerlo (caratteristica che determina, annuncia e prefigura lo statuto di animale nocivo che gli verrà attribuito in epoca moderna).

Contrariamente alla voracità del maschio, che è essenzialmente orale, quella della femmina si manifesta anche sul piano sessuale: quando divora è con l'altra bocca, nel corso di accoppiamenti tanto svariati quanto sterili. Questa rappresentazione, metafora della figura della prostituta, priva la lupa di ogni retaggio genealogico, soprattutto nella letteratura orale, in cui è presentata come una madre adottiva: è madre di latte ma non di sangue (come nel caso di Romolo e Remo). Maschio e femmina si raggiungono in un'avidità infeconda che annulla ogni iscrizione possibile nella filiazione. "È come il lupo, non ha mai visto suo padre..." [15], dice un proverbio a proposito del bastardo, appoggiandosi sulla credenza secondo cui i pretendenti della lupa si affretterebbero a divorare il lupo che l'ha coperta.

Le intenzioni omicide del lupo mannaro, principalmente orientate verso i consanguinei e i discendenti, sono messe in scena nei racconti raccolti da Charles Joisten nel Delfinato: Un giovane (...) che, un mattino, stava falciando l'erba del suo frutteto, era molestato da un *leu sorci* [lupo mannaro] che gli girava intorno. Esasperato, il giovane finì per rifilargli un colpo di falce, che gli tagliò una zampa anteriore. Il lupo mannaro rientrò a casa e posò la pelle. Quando il giovane fu di ritorno la madre gli disse: "Razza di brigante, hai tagliato il braccio di tuo padre!". È così che apprese che il padre era un lupo mannaro. Abbandonò la casa e non vi tornò mai più" [16].

Due item, invece, sono specifici alla letteratura orale. Il primo concerne la fisionomia del lupo. I racconti eziologici e i racconti di animali sviluppano ampiamente il tema della castrazione simbolica del lupo, esplicitamente menzionata nel titolo del racconto. Il lupo non risuciva ad uscire dal vaso di latte cagliato e compare volpe gli disse:

[10] Le terapie mediche medievali già evocavano i valori nutritivi e curativi accordati alle zampe dell'animale, come notano Claude Gaignebet e Jean-Dominique Lajoux in *Art profane et religion populaire au Moyen âge*, Paris, P.U.F., 1985: 81. Analizzando il ruolo dell'animale nella cultura cinese, Rémy Mathieu consacra un articolo alla *Zampa dell'orso*, "L'Homme", XXIV (1), 1984: 5-42.

[11] Due proverbi ne fanno esplicito riferimento: "Ventre di lupo non è mai sazio", "È un: mangia quando ne ha e ruba quando può", Césaire Daugé, 1930, *Le mariage et la famille en Gascogne d'après les Proverbes et les Chansons*, 2, 1930: 81.

[12] È anche l'avviso di Buffon e Lacépède, *Histoire naturelle. Quadrupèdes, oiseaux, serpents, poissons et cétacés avec de nombreuses illustrations dans le texte*, Tours, Alfred Maine & fils, 1968: 75

[13] L'antropofagia, lungi dall'essere un dettaglio, appare nell'insieme della bibliografia consacrata al lupo. Già Aristotele evoca questa "golosità" pur facendone la caratteristica di individui isolati: "I lupi che errano solitari divorano più facilmente l'uomo di quelli che cacciano in gruppo", Aristotele, *Histoire des animaux*, Paris, PUF, Belles Lettres, Libro VIII, V, 1969: 20.

[14] Gaston Phébus, *Le livre de la chasse*, Paris, Éd Philippe Lebaud (testo integrale tradotto in francese moderno), 1986: 66.

[15] "La scala dei lupi" (T121). Paul Sébillot, *Le folklore de France. La Faune*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1884, 27.

[16] Questo racconto è stato raccolto da Charles Joisten nel 1965 presso Louis Gaillard, che aveva all'epoca 81 anni. Charles Joisten, Robert Chanaud e Alice Joisten, *Les loups-garous en Savoie et Dauphiné*, *Le* "Monde Alpin et Rhodanien", 1/4, 1992: 44.

Aspetta, gira il tuo c… verso di me, ti tirerò per la coda.
Ma tirò la coda così forte che la staccò.
Eccomi bello, ha detto il lupo, eccomi senza coda
Non ti preoccupare, ha detto la volpe, la padrona ha della canapa che sta macerando sull'erba, te ne farò una con quella. E gli fece una bella coda di canapa … [Poi danzano intorno al fuoco]. La volpe, che era lesta, ha saltato in alto, ma il lupo, che era più pesante, non ha potuto saltare così in alto e, non avendo pensato che la la coda era di canapa, ecco che prende fuoco e viene bruciata. E non ha più avuto coda[17].

I due insiemi riconoscono entrambi la potenza della parte anteriore del corpo (il soffio e lo sguardo) dai quali il lupo riceve forza e magnetismo. Nell'Alta Bretagna "quello che ha aperto la bocca al passaggio del lupo, e quello sul cui viso il lupo ha soffiato mentre stava guardando verso di lui, perde la voce [a meno che non si metta in bocca una ciocca di capelli]"[18].

Il dono al lupo, secondo item apparentemente "anodino" ma altrettanto ricorrente nel corpus folclorico (soprattutto nelle *memorias*), testimonia di una modalità arcaica di rapportarsi sia al lupo che al lupo mannaro: "Un certo Joseph Martin che abitava presso *Noué la Latte*, sopra Clot-Davin, ritornava da Pont-du-Fossé dove aveva fatto la spesa. A partire dal ponte dei Ricous, un lupo mannaro lo ha seguito fino a casa. Arrivando, dice a sua moglie: 'Sono stato accompagnato da una brava bestia'. La moglie gli risponde 'la mucca ha appena fatto un vitello, dagli la *netsièire*, la placenta!'. Lui dice 'Oh!, beh, sono stanco, dagli piuttosto un pezzo di pane'. Eh sì, bisognava ancora che andasse a prendere la 'délivrance' nella stalla e la tirasse fuori! allora gli ha dato il pezzo di pane. E la bestia se ne è andata contenta. Qualche giorno dopo, rivede la stessa bestia lungo il cammino, che gli dice così: 'L'altro giorno sei stato fortunato a darmi un pezzo di pane. Se tu mi avessi dato la placenta della tua mucca, la avrei mangiata e avrei mangiato anche te'[19].

Due figure dell'animalità

Gli item costitutivi delle figure dell'orso e del lupo si fanno curiosamente eco: simili o differenti, le varie qualità sembrano sempre pensate le une rispetto alle altre, indipendentemente dalla dimensione investita. Sul piano psicologico, ad esempio, orso e lupo si direbbero legati da un rapporto di inversione simmetrica. Il lupo comunica con le fauci – non è che divorazione e voracità – l'orso comunica con il sesso – è lubrico e fa prova di lubricità, ma di un'altra natura. Se la voracità sessuale dell'orso è attiva e feconda (sono più frequentemente gli orsi maschi ad accoppiarsi con gli umani), quella della lupa – associata alla lussuria quando è evocata metaforicamente – non è mai sinonimo di procreazione.

L'orso e il lupo si ritrovano in un rapporto di opposizione anche riguardo all'allevamento della prole. Per la lupa si parla molto di allattamento, mentre nel caso dell'orsa è di preferenza evocata la pratica di leccare i piccoli. In altre parole, l'orsa alleva mediante la bocca e in maniera attiva, mentre la lupa nutre (tramite allattamento) in modo passivo.

L'opposizione di questi due animali riappare sul piano biologico, soprattutto riguardo alla scelta del nutrimento. Abbiamo visto che il carattere carnivoro è un item ricorrente, fondamentale, che serve spesso a definire il lupo. Quanto all'orso, invece, si preferisce insistere sul suo regime onnivoro avendo cura di minimizzare sulla parte carnea del suo nutrimento. Tutto è messo in atto per farci dimenticare questo "dettaglio", come se si volesse allontanare l'orso dalla sua natura animale per avvicinarlo all'umanità.

Altra distinzione significativa rivelata dai materiali consultati: contrariamente all'orso il lupo non si nutre delle proprie secrezioni corporee. Quando il lupo "consuma", infatti, non consuma mai se stesso ma qualcun altro. Il lupo trae vantaggio da qualsiasi cosa, o meglio, tutto è buono per riempirgli la pancia: l'acqua, il vino, l'aria, la terra e, soprattutto, la carne, fosse anche quella di un congiunto. L'endo-cannibalismo del lupo è largamente attestato dai materiali folclorici, mentre quello dell'orso, benché reale, non è menzionato che raramente[20]. Ad avere la meglio, ancora una volta, è la logica simbolica sulla verità etologica.

La dialettica oppositiva che sembra collegare le rappresentazioni simboliche dell'orso e del lupo si manifesta in un altro item: quello del tappo anale. Tutto il lavoro dell'orso consiste nell'ingerire delle piante depurative per facilitare l'evacuazone del tappo alla fine dell'ibernazione. Per il lupo l'operazione è inversa: si fa installare un tappo anale dal proprio accolito, la volpe (soprattutto nel Roman de Renart e in numerosi racconti di animali), per risolvere la propria incontinenza e per meglio approfit-

[17] Zeliqzon, *Loth. Volkskunde*, citato da Paul Delarue et Marie-Louise Tenèze, *Le Conte populaire français*, Paris Maisonneuve et Larose, 3, 1976: 107

[18] Paul Sébillot, *Le folklore de France. La Faune*, op. cit.: 40-41

[19] Charles Joisten, Robert Chanaud e Alice Joisten, "Les loups-garous…" op. cit. 161

[20] Solo Buffon menziona questo fatto: "gli orsi maschi divorano i neonati", *Oeuvres complètes*, 5, 1825: 472.

STAMPA SPAGNOLA. SI NOTI IL COLLARE CHIODATO DEL CANE, DESTINATO A PROTEGGERLO DAI MORSI DEL LUPO. (FOTO DI SOPHIE BOBBÉ).

tare di quello che ingoia (ritenzione da un lato e incontinenza dall'altro).

L'avidità è una caratteristica condivisa da entrambi. Il tipo di consumo, tuttavia, riguarda sfere radicalmente diverse: l'oralità predomina nel lupo, la sessualità nell'orso. L'incompatibilità patente tra questi due tipi di comunicazione col mondo è dell'ordine dell'antinomia. Non si possono compiere simultaneamente due metamorfosi in registri differenti, una nell'ambito del rapporto amoroso (metaforicamente) e l'altra diventando lupo mannaro (fisicamente). Il *lai* di Marie de France "Bisclavret" [21] e il film di Richard Donner Lady Hawke [22] ne sono due validi esempi.

Il modo di rapportarsi alla parentela contraddistingue chiaramente questi due animali. L'orso privilegia il legame di filiazione (nascita ibrida) e di alleanza (il matrimonio dell'orso è l'episodio finale della festa dell'orso carnevalesca), il lupo è in rottura di ascendenza. Il primo, come abbiamo visto, inscrive le proprie azioni nell'asse della sessualità mentre il secondo è relegato nell'ambito di un'oralità molto spesso cruenta.

Per ragioni diverse, l'orso come il lupo sono soggetti a metamorfosi. Chi diventa lupo lo deve al proprio cannibalismo e più precisamente alla pratica dell'antropofagia, spesso a spese della progenitura, come attesta la storia di Licaone, l'antropofago che dopo aver sfidato Zeus servendogli la carne cotta del figlio è condannato ad essere trasformato in lupo [23]. La metamorfosi opera su un piano analogico: a troppo comportarsi da lupo si finisce per diventarlo [24]. Non adeguandosi che parzialmente al comportamento umano previsto dalla sua immagine di animale antropomorfizzato, l'orso è spesso considerato come un uomo decaduto, relegato al rango di bestia per essersi comportato come tale: "C'era una volta un uomo sporco (verde) che errava nei boschi conducendo una vita da selvaggio e spaventando tutti i viandanti che gli passavano vicino. Un giorno, Gesù passeggiava nel bosco e l'uomo sporco vedendolo arrivare si disse: 'Adesso spavento quest'uomo che sale'. Si nascose nel fitto del bosco e d'improvviso, quando Gesù arrivò nel punto in cui era nascosto, lo minacciò tirando fuori gli artigli proprio come un orso e gridando selvaggiamente. Gesù, imperturbabile, gli disse 'Sei un orso e orso sarai, per sempre lo resterai. E su tutti gli alberi salirai, salvo la betulla e il biancospino'. Ecco perché, sembra, gli orsi non salgono mai su quegli alberi là" [25]. Se la trasformazione che colpisce queste due figure dell'animalità presenta delle analogie, il loro trattamento simbolico diverge. L'orso, infatti, benché animale, è trattato da umano. In un certo senso resta un uomo. L'uomo trasformato in lupo perde ogni traccia della precedente umanità. Il cambiamento di natura, in questo caso, è spinto all'estremo. Tranne quando attiene al registro iniziatico, in definitiva, la metamorfosi in lupo, ben più animalizzante, è di lunga la più pericolosa: tornare allo stato umano è molto difficile. La metamorfosi dell'orso,

[21] Marie de France, 1991, *Fables*, Belgique, Peeters, (trad. C. Bruckner).

[22] Lady Hawke, *la femme de la nuit*, 1984 (copione di Edward Khamara). Isabeau è trasformata di giorno in falco, Navarre diventa lupo di notte.

[23] Pierre Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, PUF, 1991: 266-267.

[24] La trasformazione inversa (da lupo mannaro in uomo) risponde alla stessa logica: per ritrovare forma umana l'interessato dovrà astenersi dalla carne – è il caso dei metamorfizzati dell'Arcadia che durante nove anni di vita lupina devono esimersi ad ogni costo dal consumo di carne umana, Erodoto, *L'enquête*, Paris, Folio Gallimard, Livre IV, 105, 1992: 405.

[25] Apeles Mestres, *Llegendes i tradiciones del Montseny*, Barcelona, Salvador Bonaine, 1933: 75.

che continua ad essere avvertito come un uomo, è invece potenzialmente reversibile.

Insomma, rileggendo il nostro materiale in una prospettiva "funzionale"[26], il nesso che lega le figure dell'orso e del lupo appare in tutta la sua evidenza, ben al dilà del semplice effetto di superficie. Sottoposti a una lettura comparativa, l'orso e il lupo rivelano la loro natura di partner privilegiati, collegati da rapporti multipli che vanno dalla congiunzione (soprattutto nei materiali folclorici e nei trattati naturalistici), alla sostituzione (nei racconti di animali), con una netta preferenza per l'opposizione. Questa organizzazione binaria appare a tutti i livelli: nella letteratura scritta, antica e contemporanea, ma anche nei racconti di animali i quali, ben più formalizzati, avrebbero potuto non renderne conto. Questa relazione strutturale concerne registri tanto diversi quanto la fisiologia, l'etologia, ma anche la realtà concreta degli scambi uomo/animale, dando vita a un linguaggio simbolico che permette di esprimere i messaggi più vari. Che si tratti di un linguaggio simbolico e non di una trasmissione puntuale di conoscenze naturalistiche lo dimostra la longevità di alcune rappresentazioni etologicamente infondate, come l'autofagia dell'orso, o il tappo anale del lupo destinato a risolvere la sua incontinenza. Una prima risposta alla nostra domanda sembra dunque delinearsi: la permanenza di questi tratti è probabilmente legata alla loro efficacia semantica, alla loro capacità di veicolare delle immagini mentali particolarmente pregnanti. Numerosi specialisti del simbolismo animale – da Claude Lévi-Strauss a Mary Douglas senza dimenticare Dan Sperber e Marlène Albert Llorca – hanno mostrato il carattere eminentemente "simbolico" delle figure animali, che permettono di pensare e di organizzare il mondo partendo da tratti differenziali presenti nell'universo naturale. Il binomio orso/lupo, in questa prospettiva, si presenta come un sistema di differenze che la tradizione occidentale sembra aver particolarmente apprezzato.

2. Il terreno spagnolo

Nella catena cantabrica spagnola (una delle rare zone dell'Europa occidentale in cui orsi e lupi sono sopravvissuti fino ad oggi, a fianco di pastori e agricoltori, al riparo da ogni progetto di reintroduzione), il sistema di rappresentazioni basato sul binomio orso-lupo conferma tutta la sua vitalità. Che si tratti di contadini, cacciatori, gestori o scienziati, i miei interlocutori spagnoli non cessano di associare le due specie, come per meglio paragonare il loro operato, le loro abitudini, i loro modi alimentari. Le conoscenze etologiche della popolazione locale, le tecniche di lotta e di difesa, lo statuto vernacolare attribuito ai due animali, trovano il loro principio organizzativo in una relazione quasi oppositiva: spontaneamente "strutturalisti", i contadini spagnoli utilizzano l'orso come equivalente antinomico del lupo e viceversa[27].

Anche le strategie politiche spagnole di gestione e protezione ambientali finiscono a loro modo per favorire l'abbinamento in questione. Va ricordato che l'orso è iscritto nella lista delle specie protette dal 1973, mentre il lupo ha abbandonato quella dei "nocivi" per diventare "specie venatoria". Il lupo non è specie protetta che dal 1979, grazie alla Convenzione di Berna. Una clausola particolare permette tuttavia alla Spagna di gestire quantitativamente la popolazione di lupi, al nord della linea di separazione costituita dal fiume Duero, organizzando delle battute quando diventano troppo invadenti. Nella Junta di Castilla-Léon la caccia al lupo è ufficialmente prevista dal piano venatorio. Malgrado il comune statuto legale, insomma, l'orso è trattato come un animale intoccabile mentre il lupo resta un nocivo: statuto legale analogo ma gestione differenziata. I danni provocati dall'orso vengono integralmente indennizzati, indipendentemente dal luogo in cui si producono. Per il lupo è tutt'altra cosa. Una simile disparità non può che favorire le pratiche illecite (e in particolare: il tentativo di far passare i misfatti del lupo per danni dell'orso). Questo fatto non può che rafforzare la tendenza autoctona, già pronunciata, a paragonare i due carnivori: "se i danni dell'orso... quelli del lupo invece..."[28]. Ragioni antiche e recenti, in definitiva convergono nella stessa direzione: benché confrontati alla realtà concreta, alla variabilità delle irruzioni dei due predatori nelle vita quotidiana, all'etologia "oggettiva" dell'orso e del lupo, al loro impatto nell'economia valligiana, i contadini spagnoli continuano a rappresentarsi questi due animali secondo una logica più vicina al pensiero simbolico che all'empi-

[26] Nel senso di Marcel Mauss en non di Bronislaw Malinowski. La funzione come relazione tra due elementi, cfr. Claude Lévi-Strauss, "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, coll. Sociologie d'aujourd'hui, 1989: IX-LII.

[27] Era già così quando le relazioni con quelli che i contadini chiamavano i "nocivi" non erano ancora mediatizzate (come lo sono diventate dopo l'intervento dell'amministrazione, gestionaria della fauna selvaggia).

[28] Sullo statuto legale e le sue implicazioni, v. Sophie Bobbé, "Hors statut, point de salut. Ours et loup en Espagne", *Ètudes rurales. Sauvage et domestique*, Valentin Pelosse, André Micoud (eds), 129-130, 1995: 59-72.

rismo dell'"uomo di terreno" che ci si attenderebbe da loro.

Le strategie in materia di indennizzo svolgono un ruolo centrale anche in un altro abbinamento, quello del lupo e del cane errante (responsabile di buona parte degli attacchi ma non "rimborsato" dall'ammnistrazione)[29]. Per calmare gli allevatori, esasperati dalle predazioni, i danni dei cani vengono attribuiti al lupo. Questo piccolo "aggiustamento" ha effetti perversi, contribuendo a mantenere il lupo nei panni della "bestia nera". Gli allevatori, in questo modo, non sono costretti ad ammettere che "predatore", a volte, può far rima con "domestico"[30].

Se le ragioni di questi accostamenti dipendono in gran parte da fattori contestuali (storici, ecologici, economici e sociali), resta da capire cosa traducano sul piano delle rappresentazioni e dei valori. Quali sono gli enunciati che il codice basato sul sistema di opposizioni orso/lupo permette di formulare? Si tratta, da un lato, di enunciati di ordine "geografico" legati alle pratiche agropastorali. Lo spazio del lupo e quello dell'orso non coincidono. Mentre il lupo resta confinato nello spazio "selvaggio" in cui estivano le greggi (la *silva* e il *saltus*[31]), l'orso può introdursi nei terreni coltivati e nei prati falciati dove il bestiame stabula in primavera o in autunno (l'*ager*) e se ci sono delle arnie può avvicinarsi persino allo spazio domestico (*domus*). Spazio del lupo e spazio dell'orso operano così come due campi semantici che "colorano" (connotano, per essere più precisi), gli oggetti e gli eventi che sono loro associati.

In modo più diretto, i contadini si servono dell'orso e del lupo per "rivolgersi" all'amministrazione obbligandola ad intervenire quando i danni superano una certa soglia. Orso e lupo diventano il bersaglio di atti illeciti, e l'identità dell'animale varia in funzione del grado di collera e di malessere. L'uso dei lacci e della stricnina, che non mira a una specie precisa, serve a tenere a distanza ogni tipo di predatore. La rappresaglia contro il lupo è relativamente frequente e serve a ricattare l'amministrazione costringendola ad organizzare delle battute. Nel 1988 i contadini di Castilla-Leon esposero con ostentazione un lupo decapitato nel bel mezzo di un ponte sulla nazionale (il risultato fu immediato). L'abbattimento di un orso, invece, è un atto di rappresaglia eccezionale che permette di coinvolgere il mondo scientifico e i militanti ecologisti. Ecologia e folclore ci avevano già abituati a questo trattamento differenziato: l'orso, si sa, è "quasi umano", ha un nome proprio (Melba, Cannelles, Pyros ecc.), si nutre come un uomo, si accoppia come un uomo. Il lupo, invece è un anonimo gregario (il branco...). La sua morte, per il momento, commuove un po' meno.

3. Permanenza del mito tra gli ecologisti

Certo, potremmo attribuire la vitalité della coppia orso/lupo nelle Asturie alla reale presenza dei due animali nella regione e al relativo perdurare delle condizioni di vita "tradizionali". Quel che resta più difficile da spiegare, se ci atteniamo a un modello esplicativo di tipo "economico-materialista", è la vitalità delle due figure proiettive nell'universo mentale di una popolazione ormai quasi completamente urbanizzata. Malgrado i grandi cambiamenti ecologici, economici e ideologici verificatisi negli ultimi secoli, infatti l'immaginario contemporaneo è ancora profondamente marcato dagli stereotipi che abbiamo passato in rassegna. Ed è con una certa sorpresa, devo riconoscere, che ho ritrovato nella prosa ecologista e persino negli articoli di alcuni etologi americani non solo l'item del "lupo divoratore", relativamente prevedibile, ma anche quello dell'"orso amante". Nei testi d'ispirazione ecologista l'argomento del "lupo antropofago" è semplicemente rimpiazzato da quello del "lupo ingiustamente accusato di antropofagia" (ma l'antropofagia, con tutti i fantasmi che le sono connessi, resta il tema centrale). Sulla fortuna mediatica dell'orso antropomorfico, rappresentante animale della moderna famiglia nucleare (la coppia dei genitori più i due piccoli, possibilmente un maschietto e una femminuccia) è inutile dilungarsi. Meno ovvia è invece la presenza di atteggiamenti analoghi tra gli specialisti del comportamento animale il cui discorso, in linea di principio, dovrebbe essere privo di risonanze folcloriche. Nel libro che ho consacrato alla "cooperazione simbolica" dell'orso e del lupo[32] racconto la storia paradossale dei responsabili di un parco americano che cercano di verificare, poi di combattere la credenza secondo cui gli orsi attaccherebbero le visitatrici attirati dal sangue mestruale. Ormai inaccettabile sul piano etologico, il fanta-

[29] Sophie Bobbé, "Ours et loup, loup et chien errant en Espagne", *Des Bêtes et des Hommes. Le rapport à l'animal: un jeu sur la distance. Actes du colloque de Pau (25-29 octobre 1993)*, Bernadette Lizet, Georges Ravis-Giordani (eds), Paris, CTHS, 1995: 211-226.

[30] Sophie Bobbé, "Entre domestique et sauvage, le cas du chien errant. Une limi-nalité bien dérangeante", Ruralia, 5, 1999: 119-33.

[31] Georges Bertrand, "Pour une histoire écologique de la France rurale", *Histoire de la France rurale*, Georges Duby & Armand Wallon (eds), Paris, Seuil, 1975, 1.

[32] Sophie Bobbé, *L'ours et le loup. Essai d'anthropologie symbolique*, Paris, MSH/INRA, 2002.

sma dell'orso violentatore continua ad assicurare la propria presenza sotto forma di denegazione[33].

4. Verso una lettura antropo-psicanalitica

Come spiegare la permanenza di questi frammenti di credenza nel discorso scientifico e, più generalmente, nelle espressioni di un'opinione pubblica che si presenta come l'erede "disincantata" del pensiero illuminista e della rivoluzione francese? Le risposte non mancano[34]. Il pensiero selvaggio, come insegna Claude Lévi-Strauss, è all'opera anche nell'attività simbolica dell'uomo contemporaneo. Se l'orso e il lupo continuano a esercitare il loro fascino è perché, verosimilmente, rappresentano due specie particolarmente adatte (in ragione della loro etologia, della loro morfologia, ma anche della loro storia in seno alla nostra civiltà) ad esprimere metaforicamente una serie di messaggi, organicamente interconnessi, relativi all'ordine del mondo. Restano da sondare le ragioni affettive, emotive, diciamo pure pulsionali che sono all'origine di questo successo.

Torniamo un'ultima volta sulle narrazioni che mettono in scena, sviluppandole, le opposizioni presentate nelle pagine precedenti. Dal loro insieme emerge una trama coerente legata a dei contenuti che potremmo definire di ordine esistenziale: l'orso e il lupo favoriscono la "drammatizzazione", il trattamento simbolico di inquietudini e interrogativi legati al destino umano. Attraverso le loro azioni, traducono socialmente due precise modalità di rapporto al mondo, espressioni di una realtà psichica soggiacente. Duttili supporti proiettivi, congiunti e contrapposti come i due volti di Giano bifronte, questi due predatori parlano del percorso della vita, dirigendo i passi delle loro vittime verso orizzonti differenti.

Il destino illustrato dalla figura dell'orso è strettamente legato alle tappe fisiologiche della sua partner, che diventerà donna, dunque potenzialmente coniugabile (scenario delle feste dell'orso, varie leggende che mettono in scena il rapimento di una fanciulla da parte di un orso) o madre (racconto di Giovanni l'orso ovvero il figlio dell'orso, T301). L'altro destino, metaforizzato dal ritorno alla matrice originale, è associato all'irreversibilità che impone l'incontro con il lupo divoratore. Tutte le vittime del lupo sono esposte alla minaccia di tornare in un ventre (a cominciare dalla nonna di Cappuccetto Rosso, poi dall'eroina stessa in certe versioni del racconto T333). Così il lupo permette di esprimere la rottura del legame sociale mentre l'orso, al contrario, tesse unioni fecondanti. Questi due animali officiano presso i loro partners occasionali come autentici mediatori, nella misura in cui la natura dello scambio che impongono determina orientamenti diversi: l'orso indirizza verso il "divenire", perché crea legame sociale e filiazione. Il lupo impone una torsione regressiva perché divorando rinvia al ventre, metafora di un'anti-nascita e dunque dell'irriversibilità.

Ma non tutto è sempre così limpido. I racconti lo dicono chiaramente: di fronte al destino umano il soggetto non sceglie necessariamente il cammino più corto. Giri e deviazioni a volte si impongono. Ed è appunto quello che l'orso ed il lupo ci aiutano ad inscenare: le voglie, le esitazioni, le angosce difronte ai passaggi ineluttabili imposti dal destino. Parlare di questi motivi mitici, parlare di questi "flutti tempestosi" che ci animano e ci strutturano rinvia all'eterna questione, la stessa che anima il fanciullo quando tormenta l'adulto con i suoi instancabili "perché". L'orso e il lupo, a modo loro, permettono di abbozzare delle risposte coerenti.

(Tradotto dal francese da Sergio Dalla Bernardina)

[33] L'uso sistematico della denegazione nella prosa ecologista è stato ampiamente analizzato da Sergio Dalla Bernardina nel suo libro, pioniere nel genere, dedicato alle analogie che legano cacciatore ed ecologisti malgrado la loro presunta incompatibilità. Cf. *Il ritorno alla natura. L'utopia verde tra caccia ed ecologia*, Milano, Mondadori, 1996: 257-258.

[34] Tutte queste dimostrazioni partecipano a riattivare l'inevitabile "ma tuttavia" della celebre formula di Octave Mannoni "Lo so, ma tuttavia" illustrando perfettamente la coesistenza di due registri conoscitivi attraverso la riattualizzazione di un vecchio insieme di motivi mitici. Vediamo chiaramente come "... una credenza possa mantenersi malgrado la smentita della realtà" (O. Mannoni, "Je sais bien mais quand même. La croyance", *Les Temps Modernes*, 212: 1964: 1276): perché il senso stesso della credenza non è "né vero né falso, né credibile o meno, è ciò che può essere detto altrimenti, essere tradotto in un altro linguaggio, o piuttosto, ciò che permette la traduzione" Jean Pouillon, *La fonction mythique*, "Le Temps de la réflexion", 1, 1980: 87. Un'interpretazione direttamente legata alla nostra problematica è offerta da Sergio Dalla Bernardina in un articolo che si interroga sulle ragioni pratiche del ricorso al "leggendario". *L'effetto delega. Leggenda, ideologia, morale*, in "La ricerca folklorica", n. 36, *Leggende. Riflessioni sull'immaginario* (a cura di Daniela Perco), ottobre 1997: 3.

Riferimenti bibliografici

AARNE A., THOMPSON S., 1973, *The types of the Folktale. A Classification and Bibliography*, Helsinky, Fellow Folktale Communication, 184

ALBERT-LLORCA M., *L'ordre des choses. Les récits d'origine des animaux et des plantes en Europe*, Paris, CTHS, 1991: 107.

BELMONT N., 1999, *Poétique du conte. Essai sur le conte de tradition orale*, Paris, Gallimard.

BERTRAND G., "Pour une histoire écologique de la France rurale", *Histoire de la France rurale*, Georges Duby & Armand Wallon (eds), Paris, Seuil, 1975, 1.

BOBBÉ S., *L'ours et le loup. Essai d'anthropologie symbolique*, Paris, MSH/INRA, 2002

BOBBÉ S., "Hors statut, point de salut. Ours et loup en Espagne", *Études rurales. Sauvage et domestique*, Valentin Pelosse, André Micoud (eds), 129-130, 1995: 59-72.

BOBBÉ S., "Ours et loup, loup et chien errant en Espagne", *Des Bêtes et des Hommes. Le rapport à l'animal: un jeu sur la distance. Actes du colloque de Pau (25-29 octobre 1993)*, Bernadette Lizet, Georges Ravis-Giordani (eds), Paris, CTHS, 1995: 211-226.

BOBBÉ S., "Entre domestique et sauvage, le cas du chien errant. Une liminalité bien dérangeante", *Ruralia*, 5, 1999: 119-33.

DALLA BERNARDINA S., 1996, *L'utopie de la nature*, Paris, Imago.

DALLA BERNARDINA S. *L'effetto delega. Leggenda, ideologia, morale*, in "La ricerca folklorica" n. 36, *Leggende. Riflessioni sull'immaginario* (a cura di Daniela Perco), ottobre 1997: 3.

DELARUE P., TENEZE M-L., *Le Conte populaire français*, Paris, Maisonneuve & Larose, 3, 1976: 107.

MARIE DE FRANCE, 1991, *Fables*, Belgique, Peeters, (trad. C. Bruckner).

GRIMAL P., *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, PUF, 1991.

GAIGNEBET C., LAJOUX J-D., *Art profane et religion populaire au Moyen âge*, Paris, P.U.F. 1985: 81.

HÉRODOTE, *L'enquête*, Paris, Folio Gallimard, Livre IV, 105, 1992: 405.

JOISTEN C., CHANAUD R., Alice JOISTEN, *Les loups-garous en Savoie et Dauphiné*, "Le Monde Alpin et Rhodanien", 1/4, 1992: 161.

LÉVI-STRAUSS C., "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, coll. Sociologie d'aujourd'hui, 1989: IX-LII.

MANNONI O., *Je sais bien... mais quand même. La croyance*, "Les Temps Modernes", 212, 1964: 1263-86.

MATHIEU R., *La patte de l'ours*, "L'Homme", XXIV (1), 1984: 5-42.

PHŒBUS G., *Le livre de la chasse*, Paris, Éd. Philippe Lebaud (texte intégral traduit en français moderne), 1986.

POUILLON J., *La fonction mythique*, "Le Temps de la réflexion", 1, 1980: 83-98.

SÉBILLOT P., *Le folklore de France, La Faune*, Paris, Maisonneuve & Larose, 5, 1984.